matheorie) nachzuweisen versucht wird.[4] Rationalistische Skeptiker können durch diese Versuche allerdings kaum überzeugt werden.[5]

C Reinkarnation als religionswissenschaftlicher Begriff

Reinkarnation ist als religionswissenschaftlicher Begriff unverzichtbar, da er einen zentralen Punkt, besonders der Religionen ausdrückt, die in Indien ihren Ursprung haben. Zu vermeiden ist eine Verwechslung mit Seelenwanderung, wenn der Begriff auf den Buddhismus angewendet wird, da sonst so unsinnige Fragen wie die nach der Möglichkeit einer Seelenwanderung ohne Seele entstehen.

Literatur

GLASENAPP, H. v., Unsterblichkeit und Erlösung in den indischen Religionen, 1938; KEYES, C. F. (Hrsg.), Karma, an anthropological inquiry, 1983; O'FLAHERTY, W. D. (Hrsg.), Karma und rebirth in classical Indian traditions, 1980; dies.: Emotion and karma, in: SCHLUCHTER, W. (Hrsg.), MAX WEBERs Studie über Hinduismus und Buddhismus, 1984, 87–103.

Alois Payer

→*Strafe, Theodizee*

Religion, Definitionen der

I. Vorbemerkung II. Vom religiösen zum religionswissenschaftlichen Religionsbegriff III. Empirische gehaltvolle Religionsbegriffe IV. Der Religionsbegriff in der Religionsphänomenologie V. Der Religionsbegriff der Religionswissenschaftler

I. Vorbemerkung

In keiner Wissenschaft wird so anhaltend und so kontrovers über den Gegenstand, der der Disziplin den Namen gibt, gestritten wie in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen. Schon das Wort »Religion« ist nicht eindeutig. Wird es aus dem

[4] z. B. I. STEVENSON, Twenty cases suggestive of reincarnation (1966) ²1974 (dt. Reinkarnation, (1976) ⁴1983; H. S. WAMBACH, Reliving past lives, 1978 (dt. Seelenwanderung, 1984).
[5] A. T. KOVOOR, Gods, demons and spirits, 1980.

lateinischen Verb *relegere* abgeleitet, wie CICERO[1] vorschlug, oder aus dem gleichfalls lateinischen Verb *religare*, wie LACTANTIUS vermutete?[2] Was wie ein müßiger etymologischer Streit erscheinen könnte, ist zugleich Programm. Folgt man CICERO (106–43), so ist Religion in erster Linie eine kultische Angelegenheit, folgt man LACTANTIUS (6. Jh. n. Chr.), so liegt ein fast existentialistisch anmutendes Begegnungs- und Verbindungsmodell zwischen göttlicher Transzendenz und menschlichem Dasein nahe. – Noch verwirrender wird die Diskussion um den Religionsbegriff, wenn man feststellt, daß die meisten Sprachen kein Wort für Religion haben, wie PETER ANTES sehr gut aufgezeigt hat.[3] Selbst in den modernen europäischen Sprachen wurde das Wort für Religion aus dem Lateinischen entlehnt[4], es scheint kein slawisches oder germanisches Pendant gegeben zu haben. Aber nicht nur das Wort wurde entlehnt, sondern auch die Sache, die es bezeichnete: Religion war christliche Religion, unterscheidbar von Kultur, die von dieser Religion geprägt wurde und die diese Religion prägte. DAVIO SABBATUCCI hat diese Dialektik von Kultur und Religion in ihrer historischen Singularität eindrücklich herausgearbeitet[5] bis zu der Konsequenz, den Religionsbegriff in den Kulturbegriff aufzulösen und damit den Gegenstand »Religion« verschwinden zu lassen.
Begriffe, die einen großen Gegenstandsbereich abzudecken beanspruchen, sind immer problematisch und das besonders in Wissenschaften, die sich mit sehr unterschiedlichen Gesellschaften und deren Kulturen beschäftigen. Aber meistens kann man sich doch darüber einigen, was man unter diesen Begriff subsumieren will und was nicht. Im Fall des Begriffs »Religion« scheint dies jedoch sehr schwer zu gelingen.

II. Vom religiösen zum religionswissenschaftlichen Religionsbegriff

Die Religionswissenschaft ist eine okzidentale Wissenschaft und damit mit der Geschichte der Religion verbunden, die seit der Spätantike religiös den Okzident dominierte. Religion, das war zunächst einmal die christliche Religion, später auch die verschiedenen christlichen Konfessionen, die z. B. der Westfälische Friedensvertrag ganz unbefangen als *religiones* bezeichnet.[6] Aber, daß es neben den christlichen Religionsparteien auch nichtchristliche Religionen gab (wenn auch *religiones falsae*), war ebenfalls bekannt, zumal ja der Islam seit dem Beginn der arabischen Expansion in unmittelbaren Kontakt zum Christentum kam. Die Frage, ob alle Religionen etwas Gemeinsames beinhalteten, dem gegenüber das Trennende sekundär sei, war naheliegend, auch wenn die Antwort auf diese Frage so lange hintenan gehalten werden konnte, wie man an der religiösen Unterscheidung von *religio vera versus religiones falsae* festhielt, wobei nur zu erklären war, warum es überhaupt vor und nach Christus falsche Religionen gegeben hat und gibt. Aber schon bei der Überlegung, ob nicht auch in den falschen Religionen ein Rest oder ein Keim der wahren Religion enthalten

[1] CICERO, De natura deorum, II, 28.
[2] LACTANUS, Divinae institutiones, IV, 28.
[3] P. ANTES, »Religion« einmal anders, in: Temenos 14 (1978), 184 ff.
[4] Eine Ausnahme ist teilweise die niederländische Sprache, die neben *religie* auch das germanische *godsdienst* für Religion kennt.
[5] Vgl. D. SABBATUCCI, Kultur und Religion, in: Band I dieses Handbuchs, 43–58.
[6] Instrumentum Pacis Caesareo-Suecicum osnabrugense, V, 1 et passim.

sei, stellte sich ein religionsphilosophisches Problem ein, das zu Beginn der Aufklärung eine Antwort erfahren sollte, die auch für die Geschichte der Religionswissenschaft bedeutsam wurde. An die Stelle der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion trat die Unterscheidung von natürlicher und positiver Religion, wobei statt ›natürlicher Religion‹ auch ›Vernunftreligion‹, ›natürliche Theologie‹ treten konnte und statt ›positiver Religion‹ auch ›geoffenbarte Religion‹ gesagt wurde.[7] Die Geschichte der Konzeption der »natürlichen Religion« ist die Geschichte des Deismus als eine Variante der christlichen Religion unter Absehung bestimmter dogmatischer Bestandteile besonders der christologischen. Ob diese natürliche Religion reines Gedankenprodukt war oder ob sie historisch als Anfang der Religionen oder als Ziel der Religionen postuliert wurde, ist für das Konstrukt unerheblich. Wichtig ist dagegen, daß mit dem Begriff der natürlichen Religion eine Kategorie gefunden worden war, die inhaltlich das *genus* aller Religionen beanspruchte zu bestimmen, während die einzelnen historischen, positiven Religionen als *specifica* des allgemeinen *genus* verstanden werden konnten. – Die Unterscheidung von natürlicher Religion und positiven Religionen war keine wertneutrale, sondern eine religiöse Unterscheidung in religionsphilosophischer Sprache. Die natürliche Religion ist die christliche Religion ohne Kirchen, ohne Priester, ohne *sacrificium intellectus*, mit den Worten BLAISE PSCAL*s* (leicht abgewandelt): Die Religion der Philosophen, wie sie mit dem Programm der weniger radikalen Aufklärung kompatibel erschien und wie sie bis weit in die christlichen Kirchen des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts vordrang. Die religiöse Reaktion auf die Konstruktion einer natürlichen Religion, die mit SCHLEIERMACHER*s* »*Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern*« von 1799[8] datierbar ist, bezeichnet auch den Beginn der Religionswissenschaft, die somit indirekt an der Konzeption der »natürlichen Religion« teilhatte. Wichtig ist es zu verstehen, daß SCHLEIERMACHER*s* Reaktion gegen das Aufklärungskonstrukt der natürlichen Religion selbst nicht anti-aufklärerisch war, sondern durch die positive Religion vermittelt eine Dimension von Religion in das Zentrum stellte, die in der Religionsphilosophie des 18. Jahrhunderts nicht oder nur wenig berücksichtigt wurde: Gefühl und Kreatürlichkeit – zusammengefaßt in der berühmt gewordenen Definition von Religion als dem »Anschauen des Universums«.[9] Aber nicht diese Definition allein markiert einen Wendepunkt, sondern vor allem die Rehabilitation der positiven Religionen. Während für die Aufklärung Religion als allgemeine nur unter Absehung von den besonderen Religionen möglich war, ist für SCHLEIERMACHER das Allgemeine der Religionen nur mit und durch die besonderen Religionen erkennbar. – Die SCHLEIERMACHER*schen* Bestimmungen sollten für die beginnende Religionswissenschaft bis zum Ersten Weltkrieg bedeutsam bleiben.[10]

[7] Die Konzeption einer natürlichen Religion reicht von HERBERT VON CHERBURY bis GOTTFRIED EPHRAIM LESSING.
[8] F. SCHLEIERMACHER, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, (1879) [6]1967.
[9] SCHLEIERMACHER, a. a. O., 52.
[10] So ist F. M. MÜLLER*s* Definition von Religion als »*faculty which enables man to apprehend the Infinite under different names, and under varying disguises*« (F. M. MÜLLER, Collected Works XIV, 1899, 13) direkt von SCHLEIERMACHER beeinflußt.

III. Empirisch gehaltvolle Religionsbegriffe

Die Religionsbegriffe der Aufklärung und auch die Religionsbestimmung SCHLEIERMACHER*s* waren philosophische Begriffe, die empirisch nicht vermittelbar waren, obwohl sie eine Emanzipation von einem dogmatisch festgelegten Verständnis bedeuteten. Mit einer immer vertiefteren Kenntnis von außereuropäischen Glaubenssystemen, die man unbefangen glaubte, als religiös klassifizieren zu können, mußte deutlich werden, daß weder ein deistischer noch ein SCHLEIERMACHER*scher* Religionsbegriff in der Lage waren, die Vielfalt der religiösen Erscheinungen zu erfassen. Besonders die Erforschung der religiösen Vorstellungswelt der »Primitiven«, wie das 19. Jahrhundert sie nannte, erschütterte die in der Aufklärung verankerten Konzeptionen, wenn auch evolutionistische Theorien[11] diese Erschütterungen eine Zeitlang nicht spürbar werden ließen. Auf der Suche nach der einfachsten (d. h. primitivsten) Religion wurden verschiedene Theorien[12] entwickelt, die alle empirischen Befunden nicht standhielten. Ein wesentlicher Schritt vorwärts zu einer empirisch gehaltvolleren Begriffsbildung wurde durch einen Ansatz ermöglicht, der nicht mehr von bestimmten Glaubensmerkmalen und Glaubensobjekten ausging, sondern von der Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen, wobei diese Unterscheidung nicht in der Objektqualität der Dinge gesehen wurde. EMILE DURKHEIM[13] hat diese Theorie entwickelt und damit einen Religionsbegriff formuliert, der universale Gültigkeit beanspruchte: »Religion ist ein solidarisches System von Glaubensvorstellungen und Handlungen, bezogen auf sakrale Dinge, das heißt abgetrennte und verbotene Dinge; diese Vorstellungen und Handlungen, vereinen in einer moralischen Gemeinschaft, genannt Kirche, alle diejenigen, die ihnen anhängen.«[14] Wesentlich an dieser Definition ist, daß die Dichotomie zwischen heiligen und profanen Dingen von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren kann, daß aber für alle Gesellschaften gilt, daß sie diese Unterscheidung treffen. Der DURKHEIM*sche* Religionsbegriff entfernt sich sehr weit von dem populären Verständnis von Religion, wie es sich unter dem Einfluß des Christentums im Okzident entwickelt hat. Dies muß aber kein Nachteil sein, obwohl die Gefahr nicht übersehen werden darf, daß sehr unterschiedliche Erscheinungen unter den Begriff »Religion« subsumiert werden können, sofern die Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Dingen vorgenommen wird. Überhaupt ist zu fragen, ob nicht mit der Dichotomierung von »heilig« und »profan« ein neues Problem auftaucht, wo man glaubt, ein altes überwunden zu haben. DURKHEIM*s* Religionstheorie ist im Kern eine Gesellschaftstheorie, die davon ausgeht, daß die Gesellschaft gegenüber dem Individuum eine Größe sui generis sei, der gegenüber der Einzelne sich »religiös« verhalte. Diese Theorie ist selbst sehr stark philosophisch bestimmt und empirisch nicht überprüfbar, auch wenn sie heuristisch sehr anregend ist.

Eine weitere Überwindung evolutionistischer Konzeptionen in bezug auf Entstehung und Entwicklung von Religion wurde durch BRONISLAW MALINOWSKI erreicht.[15] Die von ihm neu vorgenommene Unterscheidung von Magie, Religion und Wissenschaft

[11] Vgl. G. SCHLATTER, Religionsethnologie, in: Band I dieses Handbuchs, 157–194.
[12] SCHLATTER, a. a. O., 172ff.
[13] E. DURKHEIM, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, (1912) [4]1960 (Erste deutsche Übersetzung: 1981 mit zahlreichen Fehlern.)
[14] DURKHEIM, a. a. O., 65.
[15] B. MALINOWSKI, Magic, Science and Religion and other Essays, 1954.

fragt konsequent nach der Funktion dieser drei Glaubenssysteme für die Menschen und versucht nachzuweisen, daß sie in allen Gesellschaftsformationen – wenn auch in unterschiedlicher Stärke – vorhanden sind. Während Wissenschaft das System des technologisch beherrschten Austauschprozesses mit der Natur ist, wird durch Magie der Teil des Prozesses abgedeckt, der entsprechend dem Stand des technologischen Wissens nicht beherrschbar ist; Religion bietet die Lösung für die ›existentiellen‹ Probleme des individuellen, aber vor allem kollektiven Lebens der Menschen: Tod und der Zusammenhalt der Gruppe, die durch den Verlust eines Mitglieds bedroht ist und die Verpflichtung der jungen Gesellschaftsmitglieder auf die gültige soziale Charta der Gesellschaft.

Sowohl durch DURKHEIM als auch durch MALINOWSKI wurde der Religionsbegriff immer stärker von seinen traditionellen Elementen befreit und damit einem rein funktionalistischen Verständnis zugeführt, das jedoch in der späteren wissenschaftlichen Diskussion nicht unbestritten blieb. Der gegenwärtige Diskussionsstand kann beschrieben werden als eine unentschiedene Debatte um einen funktionalistischen oder substantiellen Religionsbegriff. Beide Religionsbegriffe beanspruchen, empirisch gehaltvoll zu sein.

Man kann den Unterschied zwischen funktionalistischem und substantiellem Religionsbegriff auf den folgenden Nenner bringen: Substantielle Definitionen sagen, was Religion ist, funktionalistische Definitionen sagen, was Religion leistet.[16] Es handelt sich dabei um mehr als eine rein akademische Unterscheidung, wie an den folgenden Beispielen deutlich werden wird. Eine der prägnantesten substantiellen Definitionen der jüngeren Vergangenheit stammt von M. E. SPIRO: »Religion ist eine Institution, die aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht.«[17] Mit dieser Definition wird festgehalten, daß sowohl die »übermenschlichen Wesen« als auch die »Interaktion« mit diesen kulturelle Phänomene sind, also keinesfalls impliziert ist, daß es irgendwelche übermenschliche Wesen in einem ontologischen Sinne geben müsse. Ebenso wenig wird in dieser Definition die logische und / oder empirische Universalität von Religion vorausgesetzt. Von Religion kann – gemäß der Definition SPIROs – dort und nur dort gesprochen werden, wo in einer Gruppe von Menschen übermenschliche Wesen (Götter, Dämonen, Engel, Geister usw.) postuliert werden und mit diesen in kulturell geformter Weise interagiert wird. Betrachtet man demgegenüber eine rein funktionalistische Definition von Religion, so wird die weitreichende Differenz zwischen beiden deutlich. J. MILTON YINGER stellt folgende Definition auf: »Religion ist ein System von Überzeugungen und Handlungen, durch welche eine Gruppe von Menschen mit (den) letzten Problemen des menschlichen Lebens ringt. Sie drückt ihre Weigerung aus, vor dem Tode zu kapitulieren, aufzugeben angesichts der Enttäuschung, der Feindseligkeit zu gestatten, menschliche Gemeinschaft zu zerstören. Die Qualität der religiösen Existenz ... beinhaltet zwei Dinge: Erstens: Einen Glauben, daß das Übel, der Schmerz, die Verwirrung und das Unrecht fundamentale Tatsachen des Lebens sind; und zweitens: Ein System von Praktiken und damit verbundenen geheiligten Überzeugungen, die die Gewißheit ausdrücken, daß der Mensch letztlich von diesen Tatsachen erlöst werden kann.«[18] Auch

[16] K. DOBBELAERE und J. LAUWERS, Definitions of Religion – A Sociological Critique, in: Social Compass 20 (1974), 536.

[17] M. E. SPIRO, Religion: Problems of Definition and Explanation, in: M. BANTON (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, 1966, 96.

[18] J. M. YINGER, The Scientific Study of Religion, 1970, 7.

diese Definition ist trotz ihrer existentialistischer Sprache empirisch gehaltvoll. Sie geht davon aus, daß der Mensch mit bestimmten Problemen konfrontiert ist und daß er vor diesen Problemen nicht kapitulieren will und daß er Antworten auf diese Probleme findet, die ihn von ihrem Druck befreien. Allein schon die Tatsache, daß Gesellschaft existiert, wäre somit ein Hinweis auf die Existenz von Religion, so unterschiedlich sie auch von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren mag. – Die beiden gerade behandelten Definitionen von Religion sind nur als Beispiele für funktionalistische und substantielle Religionsdefinitionen zu betrachten, die durch andere ersetzt werden könnten[19], wobei auffällig bleibt, daß substantielle Definitionen immer dazu tendieren, transzendente Phänomene in die Begriffsbildung aufzunehmen[20], während funktionalistische Definitionen um Probleme quasi existentieller Natur kreisen (Identität, Kosmos und Chaos, Tod usw.). Wichtiger ist jedoch, daß funktionalistische Definitionen einen weiten Phänomenbereich abdecken, Grundstrukturen menschlichen Daseins als religiöse Phänomene benennen, während substantielle Definitionen eher zu einer Verengung des Gegenstandsbereiches führen und wenigstens implizit voraussetzen, daß menschliche Existenz auch ohne Religion denkbar sei. – Beiden Definitionen ist aber gemeinsam, daß sie keinerlei Aussagen über das machen, was in den Religionen selbst als Aussagen enthalten ist. Die religiöse Welt wird nicht zum Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung. Diese Reduktion auf beobachtbares Handeln und auf Vorstellungen ist die Bedingung für eine empirisch gehaltvolle Begriffsbildung. Eine irgendwie geartete Affinität zwischen dem auf Religion spezialisierten Wissenschaftler und den Religion ausübenden Subjekten ist nicht erforderlich. Der Religionswissenschaftler darf religiös ›unmusikalisch‹ sei.

IV. Der Religionsbegriff in der Religionsphänomenologie

Eine von dem im vorigen Abschnitt dargestellten Religionsverständnis abweichende Vorstellung wurde von einer Richtung der Religionswissenschaft entwickelt, die in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und bis in die 60er Jahre vor allem in Mitteleuropa dominierte: die Religionsphänomenologie.[21] Als ihre erster Vertreter kann RUDOLF OTTO[22] bezeichnet werden, der religionsphilosophisch vor allem auf SCHLEIERMACHER zurückgriff. Er gab dem Begriff des »Heiligen« eine inhaltliche Bedeutung[23], die bis zu MIRCEA ELIADE[24], FRIEDRICH HEILER[25] und GUSTAV MENSCHING[26] weiterwirken sollte – um nur einige Namen zu nennen. Es ist wichtig festzuhalten, daß trotz der gleichlautenden Termini bei DURKHEIM und OTTO zwischen beiden keinerlei Parallelen bestehen. Am präzisesten hat Gustav Mensching eine religionsphänomenologische Definition von Religion gegeben: »Religion (ist) erlebnishafte Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen und antwortendes Handeln des

[19] Einige sind behandelt in: G. KEHRER, Einführung in die Religionssoziologie, 1988, 21–27.

[20] Wobei nichts über die ontologische Qualität ausgesagt ist.

[21] Vgl. B. GLADIGOW, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in Band I dieses Handbuchs, 29ff.

[22] R. OTTO, Das Heilige, (1917) [44]1987.

[23] Vgl. C. COLPE (Hrsg.), Die Diskussion um das »Heilige« (Wege der Forschung 305), 1977.

[24] M. ELIADE, Das Heilige und das Profane, 1957.

[25] F. HEILER, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, RdM 1 (1961) 1–6.

[26] G. MENSCHING, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959.

vom Heiligen bestimmten Menschen.«[27] Das »Heilige« tritt bei der Religionsphänomenologie an die Stelle »Gottes«, da religionshistorisch nicht mehr bestreitbar war, daß »Gott ein Spätling in der Religionsgeschichte (ist).«[28] Die Abstraktheit des Begriffs »Das Heilige« darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Religionsphänomenologen von der Existenz des Heiligen ausgehen und sich gegen jede Reduktion auf psychische oder kulturelle Tatbestände wehren. Im Unterschied zur Theologie, die als christliche die Offenbarung Gottes zum Gegenstand des Nachdenkens macht, geht die Religionsphänomenologie von einem sehr weiten Religionsverständnis aus. Da das Heilige nur in seinen Manifestationen sich ›zeigt‹ (von dieser Vorstellung aus wurde auch der Begriff »Religionsphänomenologie« gewählt), gibt es keine Erscheinung aus der Welt der Religionen, die nicht am Heiligen teilhat und damit auch Gegenstand einer so verstandenen Religionswissenschaft ist. Man kann in diesem Sinne die Religionsphänomenologie als direkten Widerpart zur zeitgleichen dialektischen Theologie verstehen, wie Friedrich Heiler auch formuliert hat[29]; sie ist damit letztlich selbst Theologie und verlangt vom Wissenschaftler, daß er einen vor der Wissenschaft liegenden Zugang zu religiösen Phänomenen hat, um Religion überhaupt sachgemäß verstehen zu können. – Die Faszination, die die Religionsphänomenologie über zwei Generationen ausübte, ist größtenteils erklärbar als Teil einer besonders in Mitteleuropa zwischen den Kriegen (wenn auch mit Vorläufern) vorherrschenden Dominanz geisteswissenschaftlicher Orientierungen, die mit den Stichworten ›Lebensphilosophie‹, ›Existentialismus‹ und ›Irrationalismus‹ umschrieben werden können.

V. Der Religionsbegriff der Religionswissenschaftler

Nach dem Auslaufen der Religionsphänomenologie wurde im Rückgriff auf die von der Sozialanthropologie entwickelten Definitionen mehrmals versucht, einen in der Forschung brauchbaren empirisch gehaltvollen Religionsbegriff zu finden. Wie im dritten Abschnitt beschrieben ist es zu keiner allgemein akzeptierten Entscheidung zwischen dem funktionalistischen und substantiellen Ansätzen gekommen, obwohl es nicht an Versuchen gefehlt hat, beide Verständnisse von Religion zu vermitteln.[30] – Allerdings ist zu konstatieren, daß trotz dieser Unvereinbarkeit der definitorischen Bestimmungen die konkrete Erforschung von religiösen Systemen nicht unmöglich ist und daß es den Ergebnissen oft nicht angesehen werden kann, welcher Definition ein Forscher anhängt.

Ein Konsensus besteht – auch wenn er nicht immer explizit ausgesprochen wird – darüber, daß der Gegenstand der Religionswissenschaft, die religiösen Systeme, selbst nicht religiös definiert werden darf. Dies bedeutet, daß die Kategorien der religiösen Subjekte, die der Gegenstand der Forschung sind, nicht die Begriffe abgeben, mit denen sie analysiert werden. Auch in abstraktester Verfremdung, wie es die Kategorie des »Heiligen« ist, bleiben die religiösen Kategorien religiös und

---

[27] G. Mensching, Soziologie der Religion, (1947) ^{2}1968, 103.
[28] G. van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, (1933) ^{2}1956, 103.
[29] F. Heiler, a. a. O., 5 f.
[30] H. Seiwert, Religiöse Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie, in: Annual Review for the Social Sciences of Religion 5 (1981) 57–99.

damit ungeeignet für die wissenschaftliche Begriffssprache. Für die Religionswissenschaft ist Religion eine ausschließlich kulturelle (d. h. von Menschen) gemachte Erscheinung. Sie unterscheidet sich damit systematisch nicht von anderen kulturellen Produkten, wie Technologie, Literatur, Musik usw. Ob es sinnvoll ist, für alle Gesellschaften und alle Zeiten anzunehmen, daß Religion als identifizierbares kulturelles System existiert, ist eine weiterhin offene Frage. Unbestritten ist jedoch, daß genügend Gesellschaften bestanden und bestehen, in denen Religion identifizierbat ist.

Literatur

Antes, P., »Religion« einmal anders, in: Temenos 14 (1978), 184 ff.; Durkheim, É., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, ^{4}1960; Kehrer, C., Einführung in die Religionssoziologie, 1988; Mensching, G., Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, 1959; Otto, R., Das Heilige, ^{44}1987; Spiro, M. E., Religion: Problems of Definition and Explanation, in: M. Banton (Hrsg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, 1966, 76 ff.; Yinger, J. M., The Scientific Study of Religion, 1970.

Günter Kehrer

Religionstypen

I. Anwendung eines Typenbegriffs auf die Religionen 1. Ein methodologisches Defizit 2. Brauchbare Ansätze in der Religions-Hermeneutik und -Systematik 3. Teilweise Unzuständigkeit für religiöse Phänomene 4. Gegenseitige Abhängigkeit von Religions- und Typenbegriff II. Typologie nach Gottesvorstellungen 1. Der mythologisch-polytheistische Typ 2. Der universalistische Typ 3. Der dualistische Typ 4. Der monarchisch-monotheistische Typ 5. Der exklusiv-monotheistische Typ 6. Der trinitarische Typ 7. Der henotheistische Typ III. Typologie nach Strukturen 1. Der umwelt- und sprachintegrierte Typ 2. Der kulturell desintegrierte Typ 3. Der ritenorientierte Typ 4. Der zeitbezogene Typ 5. Der normenorientierte Typ 6. Der synkretistisch-komplexe Typ 7. Der synthetisch-komplexe Typ IV. Grenz- und Problemfälle, Überschneidungen, Fehlaufstellungen 1. Stadien von Nomaden-, Bauern-, Stadtreligionen 2. Regional begrenzt bleibende und expandierende Religionen 3. ›Primitive‹ oder ›Natur‹- und ›Hoch‹- oder ›Kultur‹-Religionen 4. Überschneidung von Strukturen 5. Falsche Typen

I. Anwendung eines Typenbegriffs auf die Religionen

1. Ein methodologisches Defizit

In der Kasuskomposition »Religionstypen« kommen zwei Wörter zusammen, die je für sich äußerst verschieden auf einen Begriff gebracht worden sind. Von ihnen ist der Typenbegriff der logisch schwierigere, der Religionsbegriff der sachlich vieldeutigere. Der Typenbegriff hat eine lange Geschichte von Bedeutungsverschiebungen durchlaufen und harrt noch einer Präzisierung, die ihn unter anderem für die Religionswissenschaft geeigneter und verbindlicher macht, als er es in seinen bisherigen Verwendun-